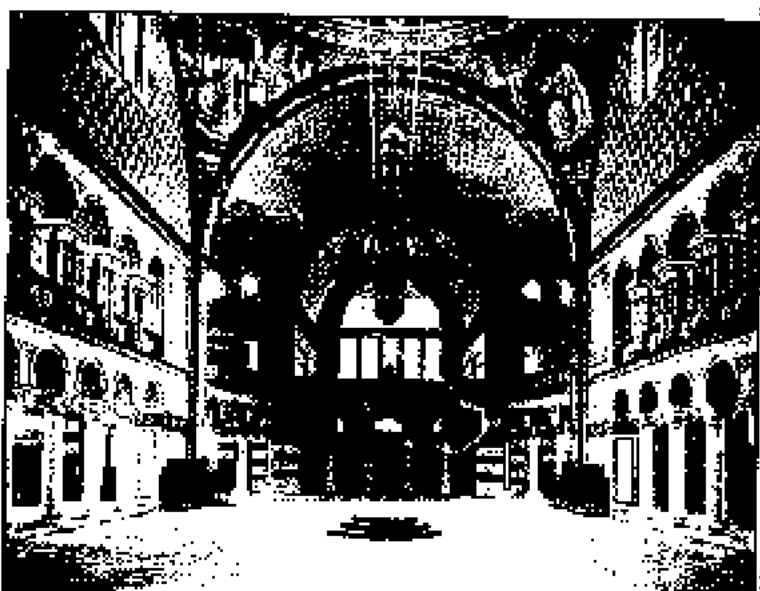




a katedrális ablakait kereteső ornamentika részletei



belső összkép nyugati felől

Forrás: *Lutherfűrtel*, 5. évfolyam (1906)

Ambrus Gábor

EGY LÁGER KÖRVONALAI

Pilinszky holokausztképéről és annak teológiai vonatkozásairól

Prolóógus

Mikor a XIX. század végén valahol a svájci Alpokban egy próféta lejött a hegyről, találkozott az erdőben egy öreg remetével, aki nevetve, sírva, döngöcsélve dalokat faragott Istennek. Utána hangosan gondolkodott. Szavait bizonyára örömmel és áhitattal vegyes megrendüléssel fogadta valamilyeni keresztény. Ebben nyilván osztoztak az istentagadókkal: az ő akkori örömeük, áhítatuk és megrendülésük sem kevésbé bizonyos. Mikor „elváltak egymástól, az aggastyán meg a férfi, nevetve gyermeki nevetéssel,¹ bizony együtt nevettek a szent öregben az istentagadók, Zarathustra és a keresztények, mert „amikor Zarathustrára magára maradt, így szólott a szívéhez: »Még ilyen! Ez a szent életű aggastyán itt a vadonban még nem is hallott róla, hogy *Isten halott!*«²”

¹ Nietzsche 2000, 17.

² Uo.

Isten két halála

Valószínűleg nem alaptalan ugyanarra a tapasztalatra visszavezetnünk a nietzschei kijelentést és a holokausztról gondolkodók közül számos szerző szavait, miszerint az, ami a náci haláltáborokban történt, egy Istentől elhagyott világ jele. Olykor lényegesen eltérő kontextus és szerzői szándék mellett is rábukunk egy meglepően hasonló „lételmondatra”: „A holokauszt ugyanis az Istentől elhagyott világ misztériuma.”¹ (Heller Ágnes) „A negyvenötben összeomló Németországban elemi erővel született meg bennem a felismerés: ez az a föld, amit Isten elhagyott.”² (Pilinszky János)

Sőt, Heller nem sokkal később egyenesen így fogalmaz: „A holokausztra való emlékezésben a szenvedés elviselhetetlensége Isten halálával függ össze.”³ Mintha Nietzsche Zarathustrája a szó jósolat értelmében is próféciát mondott volna, melynek legmélyebb jelentése, és az, hogy egyáltalán próféciáról van szó, csak fél évszázaddal később tárult volna fel. Feltárult, de Isten voltaképpeni létezését illetően a formula természetesen e legmélyebb jelentésében is tökéletesen agnosztikus maradt: egy kultúrátan-társadalomban eddig artikulált „Immanens Isten” megszűntét értve alatta, istentagadó és istenhívő egyaránt a magáénak érezhette. Fenntartva, hogy az ember Istentől való elhagyatottsága esetenként mást és mást jelenthet, akár a zsolttárok hagyományában⁴ fennmaradó, istenképét érintetlenül őrző panasz is, elképzelhető olyan elhagyatottság és az elhagyatottság érzésének olyan foka, mely részben következménye a nietzschei

¹ Heller 2002, 76.

² Pilinszky 1999, 67. Idézi: Jelenits 2000, 272.

³ Heller 2002, 84.

⁴ Lásd a „panaszszoltták” ószövetségi műfaját Rózsa 1996, 396–397. Kiemelkedő jelentőségű a 22. zsoltár, melynek kezdő szava a keresztén hangzavarát a Jézus ajkán. (Lásd később.)

tapasztalatnak, részben az élnény (negatív istenölmeny?) ilyen tapasztalattal a háta mögött, tartható ez a nagy múltú fogalom? nem hamisítanánk-e így Nietzsche szavait is egy Istentől elhagyott misztikus tanításává?) intenzívításában él meg, hogy Isten arca nem csöndbe és sötétségbe burkolódik, hanem érvénytelené válik.

Isten Fiamak, vagyis Jézus Krisztusnak haláláról a keresztények az I. század óta beszélnek. Isten haláláról vallani ennek radikális formája, mely formát a *communio in idiomatum*, a megváltó isteni és emberi természetére vonatkozó kijelentések felcserélhetőségének az V. században már egyetemesen elfogadott, a khalkedóni és a második konstantinápolyi ósínat dogmatikai döntéseit megalapozó tana teszi lehetővé.⁵ Ezért használhatja a XIX. században Dosztojevszkij az Ördögökben – mellesleg teljesen ortodox módon (már ha egy irodalmi mű esetében van értelme egy ilyen jelzőnek) – az új kontextus folytán jelentőségben átrendeződő, egészen átutó erejű szavakat, hogy az emberiség megölje istent.

Egyrészt megengedően elismerve, másrészt nyomatékosan hangsúlyozva, hogy a Pilinszky-életmű egésze kötődik bizonyos teológiai alaphagyományokhoz (többek között a bűn és a kegyelem teológiájához, valamint az inkarnációhoz), s a holokausztat is tulajdonképpen egy keresztény mítoszt teremti meg; s közben azt is szem előtt tartva, hogy a haláltáborok Semmi-mítoszt megteremtő Kertész-szel szemben⁶ a maga holokausztértelmezésében Pilinszky talán jóval kevésbé radikális; az eddig elmondottak fényében viszont fellelhető a kérdés: vajon a „Isterek Pilinszky-féle víziójában érintkezik-e Isten gólgotai és „nietzschei” halála? Kapcsolatba hozható-e a két halál egy olyan életműben, melyben „nema Isten az Isten” helyett mégiscsak azt olvassuk:

⁵ A dogmatika kézikönyve, 1996, 366, 371–378.

⁶ Erről lásd: Sallógyi 2003, 7.

„Isten az Isten” (Költemény)? Vagy ez a kapcsolat akkora paradoxon, hogy erre semmi kijelentésünk sincs?

Mit lehet tudni Milinszky holokausztképeiről? Az se biztos, hogy egységes képről, az életmű egy homogén területéről beszélhetünk. Ha pedig ennek nem homogenitását, hanem határait vesszük szemügyre, sejthetjük, hogy ebben a költészetben a holokauszt „korülhatárolt bizonytalan formájú területe!” képez. Igaz, egy erre vonatkozó kérdésre valamennyien a jól ismert Lagerverseket, esetleg a kései kötetek néhány darabját scrollnánk, de bizonyára egyikünk sem gondolja azt, hogy a kérdést, a *Lagerban élni* kérdését ezzel lezárhatjuk.

A személyes emlékezés alakzatai

Monográfiájában Tolcsvai Nagy Gábor egy csoportba fogja a *Harmadnapon* kötet három versét, a *Harbci* 1944, a *Francia fogoly* és a *Frankfurt* címűt, mint a visszaemlékezés költeményeit.⁹ Joggal teszi ezt, hiszen ezekben a versekben valóban kirajzolódik egy jelenben születt, egyszerre elbeszéli és elbeszélő Én és/vagy egy múltban lejátszódó esemény, melynek a tematizálás folytan vagy egyértelműen részese (s így itt is elbeszéli Énként van jelen), vagy a versfelállításban felvett pozíció teszi valószínűvé, hogy szemtanúja volt. A képlet mind a három szövegben más és más. A *Francia fogoly* talán a legtisztább: az emlékezést az emlékező Én szituálása nyitja („Csak azt feledném, azt a franciát”)¹⁰ és – mintegy jelszerűen is visszatérve – zárja („S én bolyongok [...] / az itthoni kert árnyai között. / A jegyzetembe nézek és idézem: / „Csak azt feledném, azt a franciát...””), sőt az utolsó tíz sorban még az emlékező és az emlék viszonya is külön tematizálódik.

⁹ Tolcsvai Nagy 2002, 69–70.

¹⁰ A verset a következő kiadás alapján idézem: Pálinszky János összes versei. Budapest, 1997. Osiris Kiadó

Bár a *Frankfurt*-ban nem úgy végbe hasonló versközeli pozícionálás, ennek ellenére az igék végig érvényesülő múlt ideje és többes szám első személyre, illetve az elbeszélés részletező, „foklunokkal” megtűzdelt (ezek közül is kiemelkedik a zárósor: „Frankfurt – 1945”), s így tulajdonképpen individualizáló jellege nem hagy kétséget afelől, hogy egy beszélő személyes emlékeivel, emlékezésével állunk szemben.

A személyes emlékezést illetően a *Harbci* 1944 már átmeneti helyzetű, s már a *Rosenbrücki passió* és a *Harmadnapon* felé mutat (lásd később). A haszéd emlékező jellegét és az elbeszéltek múlthoz kötöttségét az „Újra és újra éket látom” indítóformula és a cím együttese mindenképpen biztosítja. Talán ehhez járul hozzá a versvégi igék múlt ideje is. Ha így van, a költemény egy sajátos ívet jár be az emlékező jelen és egy elbeszéli emléksor múltban való rögzítése között. Közben az igék jelen ideje, az elbeszéltek hiperrealista álomszerűsége, („elvon rétegekben / egymás nyomában inganak”, „facipőiknek [...] / [...] zörvendő zajban, / mint látmatatlan évaron”, s a „roppant szekér” maga), az emberek sokasága által húzott órnás szekér toposzszertisége előlítja történetiségétől az emléksort. Persze minden emlékezésben ott van a jelenvalóvá tétel és egyfajta múlttól való előadás. A másik kettővel szemben ez a költemény említett sajátosságai folytán azonban olyan benyomást kelt, mintha azok a lírai beszélő emlékezéséről függetlenül a jelenben is zajlanának.

Összeköti még a három darabot a közvetlen Jézusértelmezés hiánya és az, hogy az éhezés motívumával szoros összefüggésben a szenvedők állati vonásokat kapnak. Erre egyrészt a *Harbci* 1944 halálba tartó szekérhúzásának passiószertisége, a *Francia fogoly* utolsó koksoncsított-tükörszerűsített szakasza, főként a *Pangravis* felől közelítve („adom, mint élő eladott, / a világnak magam” és „Szünetlen érkező szívem / hogy falja föl a horda”, s ezzel összefüggésben: lásd a *Francia fogoly* zárósorát: „... kikkel is zabáltatom / a szívverésemet”) az eucharisztiaira történő

utalásként értelmezhető éhség („földi táplálék nem csillapít”) és a *Frankfurt* két sora („belehaltak az eleven lücsökbe, / és feltámadtak fejfel lefele” – erről lesz szó még később) kiad egyfeljelt Krisztus-allúziót, másrészt a szekér elé fogás, a „mintha szimatolnák / a messze égi vályukat”, a halál-karam (*Hörömré* 1944), az „állatlan makogó öröm” és a lemaradó suta láb (*Frankia fogoly*), valamint a négykézlőbra ereszkedés, a moslék és az öszszemosott eszmélet (*Frankfurt*) a lágerlakók olyan mértékű elhagyatottságáról és kiszolgáltatottságáról tanúskodik, s olyan állati sorba süllyedést rajzol ki, amely megkérdőjelez minden hagyományos emberképet, legyen az akár egy az ember Isten képére való formálását a bűnbeesés ellenére is valló keresztény, akár egy annak eredendő jóságában hívő humanista szemlélet.

A Ravensbrücki passió és a Hatmadnapon

Ha egy ilyen pontot a lírai életművön s nem a biográfián vagy a költő publicisztikáján belül keressük, akkor gyaníthatóan ez a két vers képezi minden olyan olvasó kiindulópontját, mely a Pilinszky-féle „lágerlakóban” (s ez a fogalom talán nem csak lágerversek körében érvényes) a hagyomány nagypénteki szenvedő Krisztusát látja meg, és – eléggé ellentmondásosan – csak a szenvedőt.

Úgy tünik, nem vonható kétségbe, hogy két párversről van szó. Ezt támasztja alá elhelyezkedésük, a mindkettőben szereplő német helységnev s főleg nagypéntek és húsvét egységes íve. A *Hatmadnapon* mintegy biztosítja, hogy a *Ravensbrücki passió* fejezetalakjában Jézusra lássunk (hogy aztán ismét csak a ravensbrücki fejezet álljon előttrünk), ugyanakkor nem könnyen értelmezhető a másik költeménnyel összefüggésben (mi köze a feltámadáshoz egy lágerlakó pusztulásának?), és az is meglehet, hogy egy felületese olvasat elkülönülő szigetnek látja a lírai életmű egészében.

A fölvetett kérdések megválaszolásához érdemes kicsit hosszabban idéznem Balassa Péter egyik könyvéből: „A kötet [tudniillik a *Hatmadnapon*] mondása szerint bűnműtől szabadulás ma csupán a jóvátehetetlenség földi-embet, örökkévalóságának realista tudatában, vagyis a feltámadás földi mértékkel abszurdnak tetsző »egykori« hitének analógiájára képzelhető el [...] Ahol és amiben mégis szabadul – feltámad – valami, az az ész szerinti történelem fogalmaiba, világképébe nem illeszthető bele: a testvéri együtt szenvedés, a testvériség által a szenvedésben. A *Hatmadnapon* azt a folyamatot kíséri végig, melynek során az elkülönült – élező, szomjazó – szubjektum mintegy hazatalál, és éppen a mélypont helyzetében, illetve csakis a *nincs tovább* idejében. [...] Emnyiben a feltámadás emberi eseményéről mint nullpontról, egy kiüresedésről »szólni« a kötet...”¹¹

A *Hatmadnapon* feltámadás-eseménye tehát azért illeszthető a *Ravensbrücki passió*hoz, mert a ravensbrücki fejezet szenvedése és halála, valamint feltámadása időben egybeesik. Nem tévesztve szem előtt, hogy Pilinszky-nél csakugyan elsősorban a szenvedés, a halál és a feltámadás emberi eseményéről kell beszélnünk, itt túlvatkozni szeretnék a jánosi teológia szemléletmódjára, miszerint már Krisztus kereszthalála tartalmazza a feltámadás di-csőségének mozzanatát.¹² Ami pedig a *Hatmadnapon* című vers (s vele együtt a *Ravensbrücki passió*) egész korpuszor belüli, de az utolsó korszakban súlyozott jelentőségét illeti, elég a „mélypont utonepélyére” vagy – hogy egy elvontabb összefüggést is említsek – a bűn és a kegyelem radikális egybeesésére gondolnunk, olyan versekre (s itt csak a *Nagyvárasi ikonokból* és a *Szótárakból* válogatok), mint az *Aláír a föld*, a *Szent Isten*, a *Mélypont*

¹¹ Balassa 1987, 167.

¹² Lásd például Jn 12, 24: „Eljött az óra, amikor megdicsőül az Emberfia.” 12, 32: „Én pedig, ha felmagasztalnak a földről, mindent magamhoz vonzok.”

Évnapélye, A Jézus szobája, a Pétkabeszéd, a Memento, a Címerem, és még sok másik, de a bűn-kegyelem tematikában különösen a *Nincs több* és a *Gyónás után* tartozik ide.

Egyik költeményben sincs nyoma elbeszélő Érnék, s annak sincs semmi jele, hogy egy líral beszélő emlékezése lennének. Az absztrakt és vázlatzerű látásmód, a nézőpont mozgása, az igék jelen ideje, mely mindkettőre rányomja a bélyegét, továbbá a dikció versvégi múlt időbe fordulása sajátos konfigurációt kölcsönöz nekik. Egyrészt olyan benyomást keltenek, mintha az elbeszéltek a jelenben zajlanának. Hogy kell ez: értelmezni? Tagadhatatlan, hogy a holokausztal foglalkozó szakirodalomban általános egyetértés mutatkozik arra vonatkozóan, hogy a náci népirtás összegző megjelenésként felfogott „Auschwitz-eseményt” nem történetiként és nem múltként, hanem egyidejű történésként vagy a jelenben is fennálló állapotként kell értelmeznünk.¹²

Jean Amery egyenesen arról beszél, hogy a természetes időtudat olyan, mint a sebgyógyulás fiziológiai folyamata, s épp ezért „nemcsak erkölcsön kívüli, de egyszerűen erkölcs ellenvaló”. Sőt: „Az erkölcsös ember az idő megszüntetését követeli – az itt tárgyalt, különleges esetben a gaztevőnek gaztettehez szögezése által. Érnék révén és az időnek az erkölcsi megfordításával ember-társaként állítható az áldozat mellé.”¹³ Ehhez Pelinszkynek főleg a következő emlékezési sorai csatlakoznak: „Uvegömögötti csodában / lemosdanak a mézáróselegények, / de ami történt, valahogy mégse tud végetélni.” (*Passió*)

Mérsékelt viszont zavarba ejti a versvégek múlt ideje. Nem elégedhetünk meg azzal a kényelmes megoldással, hogy pusztán szövegzáró stilisztikai fogásról van szó (gondoljunk a *Hierbach* 1944-re: az is ilyen iguidővel zárul). Mindenképpen a múlthoz

¹² Prokaza 2002, különösen: 80–81; Tardó 1999, különösen: 42–43.

¹³ Amery 2002, 106.

kötik az eseményeket. Jelenvalóságuk és múlthoz kötöttségük véleményem szerint összeegyeztethető: ezt általában nem szólas hangsúlyozni, de a holokauszt történetisége, a „megtörtént” múltba sorolt faktualitása, s ilyen értelemben – mint a személyes/egyéni vagy a kollektív emlékezés lehetséges tárgya – nem szorulhat háttérbe az esemény egyidejűsége mögött. A szenvedés és a feltámadás emberi eseményére művi megtörténtre irányítja a figyelmet az igei múlt idő. Ez mindig elengedhetetlenül szükséges lesz az elgondolhatatlan elgondolhatóságához (lásd az „esztétikai képzelet” fogalmát Kertésznél)¹⁴ mind elgondolhatóságában, mind elgondolhatatlanságában.

Most vessünk egy pillantást ismét a *Hierbach* 1944, a *Francin fogoly* és a *Frankfurt* című versekre. Tekintve az emlékezés ott is, itt is taglalt szerepét, talán nem véletlen, hogy a Jézus-interpretációnak a három másik költeményben kevesebb és halványabb textuális nyomára bukkanunk, mint a *Bruensbrücki passióban* és a *Harmincnapokban*. Összevetve a szent három nap és a holokauszt eseményét, a versektől függetlenül is azt látjuk, hogy egy XX. századi külföldi számára nem éppen szimmetrikus a kettő helyzete, s így egybejártsódásuk sem. Számára a holokauszt egy személyes, egyéni tapasztalatokon alapuló emlékezés tárgyává is tehető, Jézus Krisztus szenvedése, kereszthalála és feltámadása azonban nem. A Krisztusba vetett hitet és a rá való emlékezést egy közösség közvetíti, mely nem pusztán jelenvalóvá teszi a szent három nap eseményeit egy „kollektív felidézés” által (ebben még nem lenne semmi, hiszen már beláttuk, hogy minden emlékezésben ott van a jelenvalóvá tétele aktusa), hanem hisz is annak ettől független egyidejűségében. Egy ilyen időrendtől elvonatkoztatott egyidejűségben talán szimmetrikussá válhat (ezó lesz még erről a *talánról*) a kétezre évvel ezelőtti és a XX. századi esemény, egy személyes élményeket felidézéssel (hangsúlyozva,

¹⁴ Kertész 1993, 22.

hogy ez tulajdonképpen egy model, nem alaptalan, és mégis mesterséges megkülönböztetés, hiszen a kettő összefüggése, afféle cserejátéka vitathatatlan) viszont soká. Még abban az esetben sem, ha a szenvedő vagy feltámadó Jézus Krisztus, mint a priori kép, már ott volt a tapasztalásban, s befolyásolta a lígertel: szenvedésekkel szembesülő egyén létformáját.

Mindéz nem jelenti azt, hogy a szenvedések mint személyes élmények elbeszélésében ne lenne elvi lehetősége egy Jézus-metatorizációnak. Kérdés, hogy ez Pilinszky-nél milyen mértékben és mennyire koherensen valósul meg. Vegyük csak az eddigi tárgyalt öt verset ugyanazzal a légeriakkal találkozzunk-e ebben a kettőben és a másik háromban? Vajon az emlékezésén kívül valami másféle leteregenutásnak is nyomára bukkanhatunk a költői életmű bizonytalan körvonalú légerében?

Kreatúra

Mindössze két Pilinszky-költeményben fordul elő ez az oly ritka, terminusszámba menő szó. Mindkettő a *Nagyvérii énekek*-ből való. „És ki nem fél közüünk? Ki ne félve, / midőn szemét az Isten is lehűnyja, / és leborúlnak minden angyalok, / és elsötétül minden kreatúra?” (*Introitus*) S még fontosabb ez az előfordulás: „A Kreatúra könyörög, / lerokad, megadja magát. / A Kreatúra, Az-Ami / könyörög, mutatja magát.” (*Nagyvérii énekek*)

A Pilinszky-értelmezők nagy jelentőséget tulajdonítanak neki és globalizálják (legutóbb például Tolcsvai Nagy Gábor). Érvényét azért terjeszthetik ki a korábbi és a későbbi kötelekre, mert rendkívüli szemantikai-hangalaki erővel sűríti magába az esendőséget („lerokad”, „megadja magát”), az elhagyatottságot („könyörög”, „mutatja magát”), az emberi természet végső redukcióját („Az-Ami”), vagy, s talán ez a legösszetettebb, amit

mondani lehet: a Simone Weil-i szerencsétlenség tapasztalatát.¹⁶ Példátlan hatásához bizonyára a szót idegenként, szuggeszív hangulatiságában magába fogadó, ugyanakkor a székezdő C- K-ra átíró magyar nyelv is hozzájárul (nagy jelentőségű átírás, gondoljuk el C-vel és rövid u-val: „Creatura” – különös, de mennyivel idegenebb-földönkívülőbb, hogy „Kreatúra”) Olvasásakor-elhangzásakor nemcsak a *Memoriamra* gondolunk: jellegzetes végződése következtében a latin képzővel ellátott szavak egész sorára asszociáltat, s valami „szikárat”, „vázlatosát”, „vonalasat” villant fel. Többek között 'teremtőmenny' jelentését fogom kifejezni a továbbiakban.

Ha a kreatúrafogalmat maximálisan kiterjesztjük – s erre jelzőseit kulcspozíciója a *Nagyvérii énekek* című versének Kórus című zárószakaszában (lásd előbb), a négy sor gnómaszerű megformáltsága és a szó erejétől fent emlegetettak –, meglehetősen eltérő képi-hangulati komponenseket kap: az életmű legkiemelt motívumait nyálából: a lel s egyszerre nyer árnyszerűséget, valószínűtlenséget, olykor súlytalanságot (lásd: *A tengerpartra*, *Ranzenbrücker passió*, *KZ-memória*, *In memoriam F. M. Dostojevszkij*, részben a *Harbach* 1944 és nagyobb mértékben az *Apokrif* stb.) és súlyt, felfokozott testiséget vagy állatlanságot (lásd: *Péter*, a *Mire megjössz*, *Kosárembere*,¹⁷ *Francia fogoly*, *Frankfurt*, *Posztumas passió*, részben a *Harbach* 1944, kisebb mértékben az *Apokrif* stb.), néha egyszerre állat- és vegetatív jellegel (*Mire megjössz*, *A szerelem szimfóniája*). A súlyhoz, a pusztasúly testre való redukcióhoz sorolhatók a zuhanás, a koppanás, a nehézkedés, a gravitáció szövegeket behálózó motívumai.

A kreatúra lényege, az, ami azzá teszi, ami: a teljes elhagyatottság. Ha ezt nem akarjuk mindjárt magától értetődően lsten távolmaradásaként értelmezni, hangsúlyozni kell, hogy a Pi-

¹⁶ Lásd bővebben: Weil 1995, 49–55; valamint Weil 1998, 45–62.

¹⁷ Tolcsvai Nagy 2002, 65.

linszky-korpusz összefüggő olvasása esetén – mely olvasás következében a korpusz szoros motívikai érthetőségében¹⁹ egyfajta cirkuláció valósul meg. Olyan versek, mint például a *Pomaz*, az *Örökűr-ürökké*, az *Apokrif* befejező verse, a *Veszthelyi tölgy*, a *Vin Gogh imája* – melyekben a szöveg egyértelműsín az Istentől való elhagyatottságot – lehetővé teszik, hogy a kreatúra átfogó értelmezésekor ezt a fajta elhagyatottságot vonjuk be. Beilátható, hogy ez az egységesítés tulajdonképpen már a *keresztény* jelentő kreatúrafogalom kibontásakor megtörtént, annak ellenére, hogy bizonyos költeményekben – mint például a *Mint megjössz*, az *Apokrif* középső része, az *Egy arckép áll* vagy a *Hasznok* –, ezt nem lehet minden kétséget kizáróan eldönteni.

Itt érdemes beoltni a gondolatmenetbe a Jézus-metaforizáció kérdését. Ennek relevanciáját az adja, hogy Jézus vagy a Jézus-hoz való hasonlóság felismerése/felismerítetése a kreatúrában, úgy tűnik, a nyomorúság, az elhagyatottság radikalitása szerint versenként különböző. Noha egyes darabokban kétségtelenül jelen van ez a metaforizáció (például *Brunsbucki passió*, *Harmadnapon*, *Agónia Christuma*, *Jutunk*, *Igen, a komb* stb.), másokban, talán a legradikálisabbakban, ahol a kreatúra állattá, zuhanássá, pusztá testté, koppanássá válik, mintha háttérbe szorulna (lásd az első három lágerkölteményen kívül például a *Mosé*, a *Visszavonul*, a *B.I. kisasszony* címűeket). Kérdés, hogyan értékeljük a passió szót (olyan versek miatt mondom, mint például a *Passió* vagy a *Passzus passió*), egyszerűen szenvedést értünk alatta vagy Jézus szenvedéstörténelét is?

Teológiai szempontból ez rendkívül jelentőséggel, s ha elfogadjuk a fent vázolt „cirkulációs elméletet” és azt, hogy a kreatúra az állattá alacsonyodott és teljesen magára maradt lágerlakóban nyerte el legmélyebb jelentését, melyet azután a láger

¹⁹ Tanulmányában ezt a szoros motívumhálózt próbálja feltérképezni Balassa Péter (1987, 158–165).

központi területén kívül (ez a *Francis fogoly* és a *Frankfurt*) máshonnan is kielvasunk, a Pilinszky-líra értelmezéséhez is bizonyos mértékig hozzájárulhat annak megválaszolása, hogy a Megfeszített Istentől való elhagyatottságát milyennek kell feljogni, és milyen mértékűnek kell tartani? Jézusnak a kereszten elhangzott: „Istenem, istenem, miért hagytál el engem?”²⁰ kiáltásait értelmezve Hans Urs von Balthasar feltehetően túl fogalmazz: „...Jézus életének egyedülálló csúcspontjára vonatkoztatott szavak ezek, és semmiképpen sem jelentik egy zsoltár recitálásának kezdetét, ami azután a szenvedő megdicsőülésével végződik, és amit a zsoltár összefüggésében kellene értelmezni.”²¹ Ezek a szavak tehát nem csupán egy színpadi gesztus kedvéért hangzanak el, ahogy egy évezredes, Jn 8, 29-en („Aki küldött engem, velem van. Nem hagyott magamra, mert én mindenkor azt teszem, ami neki kedves.”) alapuló teológiai felfogás tartja. Nem a 22. zsoltár (22,1) recitálása „a mi nevünkben”²² olyan értelemben, hogy olyan halált szenvedett el, mint bármelyikünk, s nem is olyan értelemben, hogy pusztán *szívte* volna a teljes elhagyatottságot, kiáltásának merő pszichológiai oka lettek volna, míg az Atya végig vele volt, nem, hiszen az Ószövetség és az Újszövetség idők legmélyebb szenvedését a Golgota mutatnak, és azt élük át,²³ ugyanakkor „az Ó- és Újszövetség minden éjszakája nem több, mint legfellebb megközelítés, távoli utalás a kereszt megközelíthetetlen misztériumára, hiszen amennyire egyedülálló Isten Fia, olyannyira páratlan az Atyától való elhagyatottsága is”²⁴.

Az eddigiekből azt láthatjuk, hogy bár nagy műltre visszatekinő teológiai nézeteket cáfol meg – s bár a Megfeszített elha-

²⁰ Mk 15, 34; Mt 27, 46.

²¹ Balthasar 2000, 111.

²² Lásd *A katólikus egyház katekizmus*, 1994, 132.

²³ Uo. 65–73.

²⁴ Uo. 72.

gyatottságának olyan mélységét állítja, melyről korábban talán csak a miszlikusok beszéltek, és nem volt benne része az egyház hivatalos tanításának –, a kreatúra Jézuson keresztül való megértése, Jézus kreatúrában való felismerése teológiailag mégis megapozható. Ehhez járul még az a Nazianzosi Szent Gergelyre visszavezethető szótérelmés (megváltástan) alapelve, miszerint amit a Logosz (tudnunk a második isteni személy) nem vett föl, azt nem is válhatta meg. Ha tehát Jézus emberi természete nem foglalhatja magában azt az állatvá váló lealacsonyodást, melyet a Pálinszky-féle kreatúra tár csak fel igazán, az beomlással fenyegeti mind a szótérelmés, mind a krisztológia építvényét. (Még lehet, az is, ha magába fogadja: lásd később.)

Most térjünk vissza a Pálinszky-versekhez és gondolkodjunk el az emberi természetnek ezen az állatiasodásán. Korábban azt állítottam (lásd A Ravensbrücki passió és a Harmadrapon című fejezet befejezéséig), hogy egy egyéni tapasztalatokon alapuló, történelmi „faktumokhoz” kötött emlékezésben nem, de egy időrendtől elvonatkoztatott egyidejűségben-jelenidejűségben *már* szimmetrikussá válhat a Golgota és Auschwitz. A költő utolsó korszakához tartozó túlnyomóan atemporális kisszerkezetek egy igen kiterjedt csoportját alkotják azok a darabok, melyekben a veszthely, a vágóhíd, a mérénylet, az elkövetés, a gyilkosság/gyilkos tematikája jelenik meg (legszikárabb ezek közül a *Mérénylet és a Kísorolás*). Semmi alapunk sincs arra, hogy Jézus Krisztus vagy a holokauszt áldozatainak szenvedését olvassuk ki belőle, és ne csak „egyszeriben” a hűn és a kegyelem erőterében (ami személytelen és amit a szent) vergődő vagy felfelé zúzó egyszemélyes és a jelentésként a korpuszban, illetve az értelmezőben történő, korábban említett cirkulációja következtében azonban szenvedését és halálát elkerülhetetlenül a Golgota és a holokauszt felől értelmezzük. Ezzel csakugyan megvalósítottunk bizonyos szimmetriát a két esemény között, hiszen ezalatt valószínűleg egyik sem érdemel előbbsá-

get a másikkal szemben: többnyire mindkét megközelítés jogos, de az a legszertartásosabb, ha párhuzamosan élünk mindkettővel.

Nincs ez másképp egy, az említett csoporton belüli újabb versnyaláokban sem, ahol, mint azt korábban már a *Hirdőci* 1944-ben, a *Francis fogolyban* és a *Frankfurtban* is láttuk, a szenvedő, az áldozat szenvedésében és halálában mintegy állatvá redukálódik. Képviselje őt költemény ezt a csoportot: a *Veszthely télen*, a *Címeren*, a *Mérénylet*, a *Posztumusz passió* és a *Villanyolló*.

Bennük egyszerre állatiasodik el halálában a kreatúra, és kap kimondott-kimondatlan krisztusi vonásokat. Némelyik ki is fejtő, tematizálja a lealacsonyodást: „Ki és kit ő? Ember őt állatot / vagy állat embert?” (*Veszthely télen*); „Pedig akkorra te már / csak rug-kapáltál / akár egy kísérleti állat / menetel, menetel a levegőben.” (*Posztumusz passió*); „... nem kívánnok emberként halni, / jó lesz nekem a villanyolló” (*Villanyolló*). Némelyiknek pedig igazi Krisztus-ikonográfiája van: „Szög és olaj lehetne címerem.” (*Címeren*); „A világ tenyerebe kalapált szeg, / holt-sápadt, / csorom vér vagyok.” (*Mérénylet*). Fellátni bennük a kreatúra értelme: az csakugyan „teremténye” válik, nem ember már, pusztán „teremtett”, semmi több, éppen állatasságában lesz „vasgolyó”, pusztá fizikai test. Állatasság az elhagyatottságban és krisztusltság távoli, majd összetartó egyenesei, melyek a kreatúrában futnak, s melyeket a három nagy lágerköltemény óta követünk (gondoljunk a *Frankfurt* egyszerre nagyon direkt és igen fonák két sorára: „befehaltak az eleven lucokba, / és föltámadtak fejlet lefele” – közvetlenül a *Ravensbrücki passió* és a *Harmadrapon* kettőse után), itt közelednek egymáshoz, de éppen a Pálinszky-költészet teszi lehetetlenné, hogy találkozzanak. Azok értelemszerűen csak a keresztifalált elszenvető Jézusban futhatnak össze, s meg lehet, a *Pascal* című vers metaforikusan-példázatosan már erre utal: „A leghívtevényebb féreg kimulása / ugyanaz, mint a napfölkelte.” A kreatúra belül van Pálinszky költészetén, a megfeszített nem. Ezért e költészetén belül nem

mehet végbe a két egyenes találkozása. De az indítja el és irányítja célba őket.

„Ha e mechanizmus nem lenne vak, egyáltalán nem volna szerencsétlenség. A szerencsétlenség mindenekelőtt névtelen, kiket megszáll, azokat megfosztja személyiségüktől és tárgyakká teszi őket.”²⁴ Ha a kreatúra legmélyebb értelmét (mint ahogy azt korábban a légerlakókról állítottuk, és állítjuk most is) Jézusban nyer el, mit gondoljunk arról a különbségről, ami isteni és emberi természete között fennáll, s amit hatalmasabbnak látunk, mint valaha? Az a végzetlen távolság sem kevésbé problematikus, ami Isten és öközötte, az ember, a szerencsétlenségtől sújtott kreatúra között, s az sem, ami az Atya és a Fiú között van. Simone Weil szerint „ez a végzetlen távolság Isten és Isten között, legfőbb meg hasonlítás, fájdalom, mihez nincs hasonló, a szeretet csodája, ez volt Isten kereszthalála. Senki és semmi nem lehet távolabb Istentől, mint aki akkor változott a létevénytől”.²⁵ Továbbá: „Az egyesített végtelenek között az isteni szeretet szorításában több van közelségnél; végzetlenül a közelség, vagyis már azonosság van. De a Teremtés, a Megtestesülés és a Kriszta szenvedés által Istentől belül végzetlen távolság is.”²⁶

Mit tud ezzel kezdeni a szentháromságtan és a krisztológia spekulatív tudománya? Hogyan tarthassa magát az Atya és a Fiú közötti eltérhetetlen szeretetköteléknek (Jn 6, 29 – lásd fenn) olyan felfogása, mely Jézus Krisztus, a kreatúra végletes elhagyatottságának értelmezését pszichológiai tudományokkal hárítja el, mintha annak teljes átélése és „valóságossága” között különbséget lehetne tenni, mintha ez az átélés nem lenne az elhagyatottság maga? A harmadik konstantinápolyi zsinat dogmája, az utolsó nagy, jelentős krisztológiai dogma Krisztus két természet-

²⁴ Weil 1998, 52.

²⁵ Uo. 51.

²⁶ Uo. 53.

tével összhangban két különböző akaratú levetkenységről beszél, és arról, hogy az emberi akarat mindenben követi az istenit.²⁷ Kérdés, a kifosztott kreatúrában mi a jelentése az „akarat” évezredes fogalmának.

Epilógus

Amennyiben az, hogy „Isten halott”, a kereszténység Istenének teljes megsemmisülését jelenti, nyilván kizárja egymást a haláltáborok keresztény mítosza és Isten ott beteljesedő, Nietzsche értelemben vett halála, mely így egy Semmi-mítosz likkettő szíve lesz. Amennyiben egy Isten-kép elvérvénytelenedését, gondolkodásunk teljes átértékelését jelenti, abban az esetben egy radikális teológiai paradigmaváltás jegyében elképzelhető a holokauszt Isten halálaként való keresztény interpretációja.

A Pilinszky-szövegek arról tesznek tanúságot, hogy Jézus Krisztus, az Isten halálakor Jézus Krisztusnak, az embernek Istenhez, az Atyához intézett kiáltását, hogy: „Én Istenem, én Istenem, miért hagytát el engem?”, legelőszöbben nem általában a történelembe öszül, hanem az Isten halálával legkikerülhetetlenebbül szembesülő auschwitzi és Auschwitz utáni ember, a történelemből kiűzött légerlakó ismételte meg. Ámde hogyan egyeztessük a Golgotát, mely nem más, mint a szeretetnek a maga teljes szabadságában végbevitt, odaadó tete, és Auschwitzot, mely odaaurcolt, „teremtésménye” redukált emberek vágóhídja? Hogy ne egyeztessük? A Krisztus-hitte nézve milyen követelményei lesznek, ha nem egyeztetjük? Milyen szélességben kell és lehet megtennünk? Vegyük ehhez hozzá a dolgozatban ismertetett teológiai bonyodalmakat: a „Golgota-Auschwitz”

²⁷ A dogmatika kézikönyve. 376–380.

²⁸ Szilágyi 2003, 6.

metafora művein problémák sora, ugyanakkor a keresztény teológiára nézve nagy megtermékenyítő-megújító erő rejlik.

Igaz ez Pilinszky lírájára is, a azon belül is az ő „korúlhatarolt, bizonytalan formájú légerére”, mely kirajzolja holokauszt-képet. Nem szabad szem elől tévesztetnünk, hogy elsősorban költészetről van szó, melynek ereje, jelentéssége – többek között – abból származik, hogy a passiótörténet nagy elbeszélését felhasználva elsősorban a XX. századi ember szenvedésére fókuszál. Elkerülhetetlen következménye azonban ennek, hogy értelmeződni kezd a kettő kölcsönös viszonya: először a költészet összefüggésében, később ettől elvonatkoztatva. A Jézus Krisztus és a Pilinszky-féle kreatúra közötti értelmezési játékban elővételeződik, végül a kreatúra és Jézus közötti kölcsönös azonosulásban – mely már nem Pilinszky lírájában, hanem, ha megtörténik, a teológiai gondolkodáson belül fog végberemenni – egybeesetként két halála.

Trodalom

- Amery, Jean: *Ressentiment-ök*. In: *Tűz bűnös és bűnhődésén. Egy telepért ember kísérletei a feltámasztásra*. Budapest, 2002. Múlt és Jövő Kiadó.
- Balassa Péter: *A látvány és a szavak. A Harmadnapon – huszonöt év után*. In: *A látvány és a szavak*. Budapest, 1987. Magvető Kiadó.
- Balthasar, Hans Urs von: *A három nap teológiája*. Budapest, 2000. Osiris Kiadó.
- Heller Ágnes: *A holokauszt és a nemzodekek*. In: *Auschwitz és Gulág*. Budapest, 2002. Múlt és Jövő Kiadó.

Jelenits István: *Költemény Tanulmány egy Pilinszky-vers születésének történetéről*. In: *Az ének varázsa*. Budapest, 2000. Új Ember Kiadó.

A katolikus egyház antekéziuma. Budapest, 1994. Szent István Társulat.

Kertész Imre: *Hosszú, sötét árnyék*. In: *A holocaust, mint kultúr*. Budapest, 1993. Századvég Kiadó.

Nietzsche, Friedrich: *Igy szólott Zarathustra*. Budapest, 2000. Osiris Kiadó.

Pilinszky János összes versei. Budapest, 1997. Osiris Kiadó.

Pilinszky János: *„Miképpen mennyben, azonképpen itt a földön is”*. In: *Fallicisztikai írások*. Budapest, 1999. Osiris Kiadó.

Prokcsa Ágnes: *Döntés és ítélet. Kertész Imre: Szustalanság*. In: *Az ítéletkezés szükségessége. Tanulmányok Kertész Imréről*. Budapest, 2002. L' Harmattan Könyvkiadó.

Rózsa Huba: *Az Ószövetség keletikezése II*. Budapest, 1996. Szent István Társulat.

Schneider, Theodor (szerk.): *A dogmatika kézikönyve*. Budapest, 1996. Vigilia Kiadó.

Szilágyi Ákos: *Az eredendő történelmi bűn*. *Kritika*, 2003. 2. sz.

Tatár György: *A kivételes állapot*. *Panoptikum Szomsz*, 1999. 2. sz.

Toksvai Nagy Gábor: *Pilinszky János*. Pozsony, 2002. Kalligram Kiadó.

Weil, Simone: *A szerencsétlenség*. In: *Jegyzetfüzet*. Budapest, 1995. Új Mandátum Kiadó.

Weil, Simone: *Szerencsétlenség és istenszeretet*. In: *Ami számúgyes és ami szent*. Budapest, 1998. Vigilia Kiadó.